

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter

Pfr. Dr. W. Bernet, Volketswil (ZH); Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel;
Pfr. Dr. V. Hasler, Strengelbach (AG); Pfr. PD Dr. M. Huber, Zürich; Pfr. PD Dr.
Ulrich Neuenschwander, Olten; Pfr. Dr. M. Schoch, Fehraltorf (ZH); Pfr.
W. Schwarz, Langenthal.

Druck und Expedition: Bächler & Co., Bern

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel: Thesen zur Christologie der «Dogmatik als Selbstverständnis
des christlichen Glaubens»

Pfr. Dr. W. Bremi, Basel: Freies Christentum in drei Gestalten

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel: Zum Problem der Heilstatsache
Bücherschau; Preisfrage

Thesen zur Christologie der «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens»¹

I.

Üblicherweise versteht man unter Christologie nicht eine Darstellung der Lehre Christi oder eines sogenannten Lebens Jesu oder sonst irgendeine monographische Beschäftigung mit dieser Erscheinung, sondern ein Lehrstück der Dogmatik, d. h. eine Gesamtdarstellung des Lehrgehalts des christlichen Glaubens. In der Regel besteht dieses Lehrstück aus zwei Teilen: aus der Lehre von der Person Christi, in der auf das Dogma von der Gottmenschheit des Erlösers Bezug genommen wird, wie es sich schon in der alten Kirche herausgebildet hat, und aus der Lehre von dem dreifachen Werk Christi als Prophet, Priester und König, wie sie besonders in den Systemen der altprotestantischen Orthodoxie aufgekommen ist. Wesentliche christologische Aussagen sind aber auch in andern Teilen dieser dogmatischen Systeme zu finden, so z. B. in der Trinitätslehre, in der Soteriologie, in der Sakramentenlehre und in der Eschatologie.

II.

Im neueren Protestantismus führte die intensive historische Beschäftigung mit der christlichen Überlieferung nicht nur zu einer Auflösung

¹ Zur Begründung dieser Thesen, die an der diesjährigen 1.-Mai-Tagung der liberalen Basler Pfarrer erläutert und diskutiert wurden, sei hier neben dem 1. Band meiner *«Dogmatik»* auf meinen *«Unterricht im christlichen Glauben»* (1957) verwiesen sowie auf meine Laiendogmatik *«Weg des Glaubens»* (1958).

und Umbildung des kirchlichen Dogmas im allgemeinen, sondern auch der Lehre von Person und Werk Christi im besonderen. Entweder wurde aus dem überlieferten Inhalt dieses Lehrstückes eine zeitlos gültige, allgemeinemenschliche Wahrheit als sogenanntes christliches Prinzip abgeleitet, das man in der Geschichte des christlichen Glaubens insbesondere der Christologie dargestellt fand, oder aber man glaubte an gewissen Teilen dieser Geschichte, namentlich an der Gestalt Jesu, besondere, erlösende Erfahrungen zu machen, auf Grund deren man in der christlichen Religion die Erfüllung des in der Religionsgeschichte lautwerdenden Sehnsens der Menschheit nach Erlösung sehen zu können meinte. Von dieser religionsphilosophischen Auffassung der historischen Erscheinung Jesu und seiner Wirkung aus kann die überlieferte Christologie nur als zu überwindende Mythologie beurteilt werden, wobei man sich freilich dem nicht unberechtigten Vorwurf aussetzt, nicht nur den Offenbarungsanspruch Christi zu verraten, sondern auch unkritisch den eigenen Standpunkt zu verabsolutieren.

III.

Aus dieser theologischen Lage, die durch alle möglichen Kombinationen und Entgegenstellungen der oben gestreiften Positionen bestimmt ist, will die «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» hinausführen, indem sie in neuer Weise berechtigte Anliegen aufnimmt und weitertreibt, die in den genannten Positionen zum Ausdruck kommen. Sie tut das dadurch, daß sie ihren Gegenstand weder in der allgemeinen Religionsgeschichte und einem in diesem Zusammenhang verstandenen Christentum sieht, noch in der Bibel als einem historischen Dokument, sondern in der uns «aus Glauben und für Glauben» überlieferten Botschaft von der entscheidenden Heilstat Gottes in Jesus Christus, wie sie — auch geschichtswissenschaftlich betrachtet — für die Erscheinung des Christentums schlechthin charakteristisch ist. Da es sich dabei aber um eine *Botschaft* von einem uns betreffenden Heilsereignis handelt, kann sich das in dieser Botschaft verkündete Heil nicht ohne, sondern nur in und mit der Art und Weise ereignen, wie wir uns selber im Lichte dieser Verkündigung verstehen.

IV.

Aus der umschriebenen Eigenart der «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» folgt für die Stellung und Bedeutung, welche in ihr der Christologie zukommt, zweierlei: In dieser Dogmatik wird die Christologie nicht als ein besonderes Lehrstück auftreten. Die Heilstat Gottes in Christus — Christus als Mensch gewordener Gottessohn und dessen Heilswerk oder das Auftreten und Wirksamwerden der Person Jesu in der Geschichte — kann nicht als ein von unserem gläubigen Selbstverständnis unabhängiges Geschehen erfaßt werden. Das ist darum so, weil diese Dogmatik in allen ihren Teilen, in ihrer Grundlegung wie in der Entfaltung ihrer einzelnen Aspekte, christologischen Charakter trägt, d. h. für uns auf Christus ausgerichtet ist und den christlichen Glauben als ein Sein in Christo versteht.

V.

Schon in ihrer erkenntnismäßigen Grundlegung ist Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens christologisch, indem hier nicht nur das Wesen des christlichen Glaubens als eine Ausformung des eine allgemein menschliche Möglichkeit darstellenden Sichverstehens in der unbedingten Übernahme seiner jeweiligen Geschichtlichkeit dargelegt wird, sondern weil hier christlicher Glaube in seinem Vollzug auch in Erscheinung tritt als das Sichverstehen des in der christlichen Überlieferung Stehenden – in bezug auf die Offenbarung Gottes in Christus – in seiner besonderen Geschichtlichkeit. Von diesem Selbstverständnis des christlichen Glaubens aus kann alle außerhalb desselben für gläubiges Selbstverständnis offenbar werdende Transzendenz nur als der Abgrund eines Nichts beurteilt werden, der alle Götzen verschlingt, die hier ihr Unwesen zu treiben pflegen. In dieser Beurteilung aller sogenannten natürlichen Theologie als *Theologia negativa* weiß sich christlicher Glaube mit aller sich selber nicht mißverstehenden natürlichen Theologie eins.

VI.

An die Stelle, welche in den dogmatischen Systemen traditionellerweise die Christologie einnimmt, tritt in der als Selbstverständnis des christlichen Glaubens entworfenen Dogmatik notwendigerweise die Anthropologie, die hier gleichzeitig mit der Soteriologie verbunden ist. Unter Bezugnahme sowohl auf die überlieferte Lehre von der Erschaffung des Menschen zu Gottes Ebenbild, dem teilweisen oder ganzen Verlust desselben durch den Sündenfall, bzw. der Inaugurierung der Entwicklung zur Gottebenbildlichkeit durch den Sündenfall, als auch auf die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung des erwählten Sünders durch das Werk Christi, ist hier zu zeigen, wie das verantwortliche Personsein des Menschen als seine Gottebenbildlichkeit sich für den in der christlichen Überlieferung Stehenden nur in bezug auf die Offenbarung Gottes in Christus verwirklichen kann und wie von hier aus die Botschaft von der Heilstat Gottes in Christus sich als das Deutungsprinzip erweist für alles Im-Widerspruch-Stehen des Menschen zu sich selber als Sünder, aber auch für alles versöhnende, heiligende und sühnende Zu-sich-selber-Kommen, das der Glaube nicht anders denn als Gnade verstehen kann.

VII.

In der Lehre von Gott und seiner Schöpfung, die in einer «Dogmatik des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens» der Anthropologie und Soteriologie nicht, wie es bisher üblich war, voranzugehen, sondern zu folgen hat, wird die These der Prolegomena, derzufolge es für christlichen Glauben eine positive Offenbarung und also eine Theologie im eigentlichen Sinne nur auf Grund der Offenbarung Gottes in Christus gibt, des näheren ausgeführt, indem vom Glauben aus nun auch das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung im Sinne der Bestimmungen verstanden werden kann, welche das Chalzedonense in bezug auf die göttliche und menschliche Natur in Christus macht. Auf diese Weise wird es uns möglich, sowohl die Auflösung Gottes in eine bloße Idee als auch seine Vereinerleung mit der Welt, die beide stets vom Umschlagen in Atheismus

bedroht sind, zu vermeiden. Wir müssen uns dann aber auch nicht mit irgendeinem natürlich oder übernatürlich begründeten Deismus begnügen oder zu Wunder- und Theodizeetheorien Zuflucht nehmen, welche der Kritik, der sie sich unweigerlich aussetzen, nicht standhalten. «Euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott» (Kol. 3, 3).

VIII.

Wenn Christus bereits die Rolle eines innergöttlichen Schöpfungsprinzips zukommt, so liegt auf der Hand, daß auch die Lehre von der Kirche und von den letzten Dingen, in welche die Dogmatik in der Regel auszumünden pflegt, nur christologisch strukturiert sein können, indem die Kirche und ihre Einrichtungen, ihrem Wesen wie ihrer Wirklichkeit nach, zu verstehen sind als der Raum, in dem und als die Mittel, durch welche Gott in Christus — als dem wahren Ebenbild Gottes im Menschen wie als dem sogenannten historischen Jesus wie als dem als Auferstandenen, Erhöhten und Wiederkommenden Verkündigten — die Zeit und Ewigkeit umfassende *Communio sanctorum*, die Gemeinschaft der durch Teilhabe an seiner entscheidenden Heilstat in Christus Geheiligten, den Leib Christi und damit seine Schöpfung durch Gericht und Gnade vollenden will.

Wie hier das Problem der Geschichte im Ganzen zur Erörterung kommt, so innerhalb desselben im besonderen auch die Frage der geschichtlichen Erscheinung Jesu und ihrer Auswirkung in der Geschichte des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens als der eigentlichen Heilsgeschichte.

IX.

Abschließend stellen wir als Zusammenfassung dieses Überblickes über die Rolle und das Wesen der Christologie in unserer «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» fest, daß diese Dogmatik tatsächlich im Ganzen so ausgesprochen christologisch orientiert ist, daß es in ihr kein separates christologisches Lehrstück geben kann, sondern daß hier das System als Ganzes zur Christologie, zur erkenntnismäßigen Bemühung um die Wahrheit der uns überlieferten Botschaft von der entscheidenden Heilstat Gottes in Jesus Christus geworden ist. Wenn es in jedem Teil dieser Dogmatik auch um die ganze Christusbotschaft geht, so wird in den einzelnen Teilen doch in je verschiedener, durch die Ökonomie des Systems geforderter Weise auf die einzelnen Aspekte des christologischen Dogmas und seiner Diskussion, wie sie uns aus der Geschichte bekannt sind, Bezug genommen.

So kommt in den Prolegomena die erkenntnismäßige Bedeutung der besonderen Offenbarung Gottes in Christus zur Geltung; in der Anthropologie und Soteriologie die Lehre von Christus als dem Ebenbild Gottes sowie die Lehre vom dreifachen Heilswerk Christi; in der Lehre von Gott und seiner Schöpfung speziell das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Gestalt in der Fleischwerdung des Wortes; und schließlich im letzten Teil über Christus und die Geschichte: die eschatologische Christologie der urchristlichen Verkündigung, deren Geschichte — verstanden als Ausdruck des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens — zugleich die Geschichte des Christus darstellt.

Fritz Buri

Freies Christentum in drei Gestalten

Die Botschaft Jesu ist unser höchster, schwerster und immer nur in Bruchstücken erkämpfter Besitz. Besitz etwa so, wie der Polarstern der kostbarste Besitz eines antiken Steuermannes war. Innerhalb der zweitausend Jahre, in denen Menschen es mit diesem «Besitz» zu tun haben, grenzen sich zwei Epochen deutlich voneinander ab. Die Wende liegt zwischen 1650 und 1700.

Der erste Abschnitt reicht vom christlichen Altertum über das Mittelalter in die frühe Neuzeit. In dieser Zeit kann man gewiß stets ein schlechter oder ein etwas besserer Christ sein, man kann lehrmäßig voneinander weit abweichen und einander bis auf den Scheiterhaufen bringen. Man kann ein Urchrist sein oder ein Katholik alten Stils. Man erlebt es, daß das Christentum in Kirchenleistungen steril wird und vergesetztlicht. Dann wird es wieder befreit mit den geistigen Waffen der Reformatoren. Für diese lange Zeit aber ist einheitlich, daß man die *Voraussetzungen* des Denkens mit der Bibel teilt: ihr Bild von der bösen, irreparablen Welt und ihr Menschenbild, ihr Ausgerichtetsein auf Himmel und Hölle sowie die Erwartung eines baldigen Weltendes und Gerichtes.

Anders die Neuzeit. Nicht die Bibel, wohl aber so ziemlich alle begleitenden Voraussetzungen der Bibel wandeln sich radikal. Naturwissenschaft reißt nicht nur das alte räumliche Weltbild zwischen Himmel und Hölle ein, sondern wirft uns in die Welt modernen Denkens und in die Welt der Technik. Sie formt den Menschen um in ein Wesen, das sein Leben nicht lediglich fristen will, sondern die Welt umgestalten und zwar zu verbessern unternimmt. Wer dazu taugt, taugt überhaupt etwas. Ob er darüber hinaus ein Sünder vor Gott ist (einst die Hauptfrage), wird zu einer Separatfrage. Denker von hohem Rang stellen neue Zentralprobleme auf, von Descartes bis in die Gegenwart einander darin ablösend, einander auch bekämpfend, aber nie abbrechend. Was anfangs eine Hauptfrage war, erweist sich oft als unlösbar und scheidet für die spätern Fachleute aus der Diskussion. So etwa die Frage nach der Materie, nach der Kausalität sowie nach dem Wesen und dem Entstehen der Welt überhaupt. Man befaßt sich schließlich nur noch mit den Wirkungen unbekannter Weltelemente, unter denen man sich zurechtzufinden versucht. Wer darüber hinaus fragt, beweist seinen Dilettantismus.

Daß die christliche Verkündigung durch diese Veränderung aller Voraussetzungen überhaupt nicht berührt werde, kann man zwar behaupten. Sehr viele Menschen werden aber diese Behauptung nicht glauben. Das freie Christentum nahm den Umbruch der Voraussetzungen ernst. Es hielt dafür, mit trotziger Ablehnung sei hier so wenig das Richtige getan wie mit Bagatellisierung des Neuen oder mit Flucht in noch unerforschte Wissensgebiete. Die Nötigung hierzu wuchs, als man nach und nach durch die Resultate historischen Forschens auch die Voraussetzungen des biblischen Denkens schärfer erfaßte, insbesondere als die Erwartung des nahen Weltendes klar zutage trat.

Die Entfaltung dieser freien christlichen Verkündigung in der sich wandelnden Welt haben wir in zwei, vielleicht drei Gestalten vor uns.

1. Die erste ist der *ethische Rationalismus* des 18. Jahrhunderts. Zeitlich ist er uns schon so weit entrückt, daß eigentlich nur noch ein paar Kunstwerke imstande sind, den ursprünglichen Glanz jener Welt vor uns wie über einen Meerarm hinweg von ferne aufleuchten zu lassen. Lessings «Nathan» vermag dies an ein paar Stellen; auch Mozarts «Zauberflöte». Die nicht künstlerischen Zeugnisse jener Zeit dagegen stammeln für uns nur in verstaubten Dokumenten von dem Versuch, das Christentum zu bezeugen als eine treffliche, weltumwandelnde Moral, als einen Glauben an philosophische «Gottesbeweise», als Predigt von Jesus, dem «Lehrer sanfter Gesinnungen». Wir vernehmen, wie warmherzig man Gott und der Natur das Allerbeste zutraute und wie man doch auch an seinem eigenen Ungenügen ehrlich zu leiden verstand. Englischer Deismus scheint die Urform dieser Bewegung gewesen zu sein, die bei aller selbstverständlichen Anfechtbarkeit so viel praktisch Gutes leistete, beginnend mit der Abstellung der Hexenprozesse und schließend mit dem siegreichen Kampf gegen die Sklaverei. Die Volkstümlichkeit war außerordentlich, die Entfernung von der Bibel und die Verarmung am spezifisch christlichen Geistesgut aber ohne Zweifel auch.

2. Die zweite Form hat Deutschland zur Heimat und die Epoche des *pantheisierenden Idealismus* als Lebensfrist, also etwa die Generationen von Goethe, Hegel, Schopenhauer bis Wagner 1790—1870. Die freien Theologen dieser Gruppe (von Schleiermacher bis Biedermann) sind selber keine Pantheisten, aber sie sprechen zu einer pantheisierenden Generation. Aus Schleiermachers «Reden» weiß man, wie groß ihnen selber der Abstand vorkam, der sie von ihren Vorkämpfern trennte. Das Interesse am moralischen Programm des Rationalismus ist erloschen. Ihre «Religion» will weder mit Moral zu tun haben noch mit Gottesbeweisen. Schleiermacher erklärt: «Die geheime Religion der Deutschen ist der Pantheismus.» In der Tat war es das Bedürfnis nach einer Denk-Einheit und gefühlsmäßig erfaßten Gott-Welt-Einheit, was damals die großen Fragen stellte. Schleiermacher formte die christliche Verkündigung so, daß sie auf dieses Streben nach einem Eins-Werden zwischen Gott und Mensch antwortete. Sich-selber-Verstehen in «schlechthinniger Abhängigkeit von Gott», das ist für ihn Frömmigkeit. Christentum im speziellen aber ist für ihn Kunde von Jesus, der über die Kluft der Sünde hinweg dies Eins-Werden ermöglicht. Drei Denkergenerationen rangen mit der Frage, wie Gott sich zum unvollkommenen Kosmos verhält, zum Bösen (Schelling) und zur Geschichte der Menschheit (Hegel). Ein tiefer Geist-Pantheismus wehrt sich gegen einen schließlich übermächtigen naturalistisch-materialistischen Pantheismus. Wie in einer hohen Halle erschallt schließlich noch einmal des Schweizers Biedermann feierliche Rede: «Alles endliche Weltdasein dient dem absoluten Geiste zum Medium der Erfüllung seines absoluten Zweckes. Der endliche (menschliche) Geist aber erfüllt seinen Zweck in der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geiste (Gott).» Aber in wirklich darauf harrende Ohren fällt diese Botschaft offenbar am Ende des Jahrhunderts nicht mehr. Die Lage hatte sich aufs neue verändert.

Inzwischen war etwas geschehen: Innerhalb beider freier Epochen, der rationalistischen und der pantheisierenden, war energisch theologische *Geschichtsforschung* getrieben worden, und ihr Ergebnis erwies sich als haltbar auch über diese Entstehungszeiten hinaus. Beispiele: die Quellscheidung, die endlich Klarheit gab über die 5 Bücher Moses, die Entdeckung der eminenten Rolle der Propheten und der Epoche der spätjüdischen Apokalyptik. Im Neuen Testament die Lösung der synoptischen Frage, die moderne Erfassung des Paulinismus und schließlich die Einsicht in die konsequente Eschatologie, wie sie Joh. Weiß und Albert Schweitzer erarbeiteten. Um 1900 konnte es so aussehen, als sei diese Geschichtstheologie für sich selber bestimmt, zur dritten Gestalt freier christlicher Verkündigung zu werden. Das aber war ein Irrtum, den vor allem Albert Schweitzer mit aller Klarheit aufdeckt: «Der Gedanke, daß wir mit geschichtlicher Erkenntnis ein neues, lebenskräftiges Christentum aufbauen und geistige Kräfte in der Welt entbinden können, beherrscht uns wie eine fixe Idee und läßt uns nicht einsehen, daß wir damit nur eine den großen religiösen Aufgaben *vorgelagerte* Kulturaufgabe in Angriff genommen haben.» «Geschichtliche Erkenntnis kann nie Leben wecken.»

In der Tat haben die großen theologischen Historiker, wenn sie als religiöse Führer auftraten, meist enttäuscht. Die Frage lautet ja: Wie richten wir die biblische Botschaft aus, daß das Evangelium *als Botschaft von Gott* unter ganz veränderten Voraussetzungen verstanden werden kann? Die Rolle des Historikers bei dieser Aufgabe ist offenkundig eine wichtige, aber sie selber ist nicht ausschlaggebend. Die Geschichtstheologie bedeutet darum nicht eine dritte Gestalt des freien Christentums.

3. Wenn wir es wagen wollen, von einer solchen dritten Gestalt zu reden, müssen wir an den *religiösen Existentialismus* denken. Er ist in Dänemark geboren, erstmals niedergelegt in Kierkegaards Schriften 1843 bis 1855. Völlig anders tritt er auf als die zwei vorherigen Epochen. Vorerst entsteht er als Werk eines einsamen Hochbegabten, eines Dichters, der unter dem Druck einer Melancholie steht und zugleich den Glauben ganz ernst nimmt. Gott ist für ihn in dem Maße ein anderer als der Mensch, daß es fruchtlose Verstiegenheit wäre, ihn durch Spekulation (Hegel usw.) erfassen zu wollen, oder das Verhältnis zu ihm sich auswirken zu lassen in den Erläuterungen einer saturierten Kirchenlehre (Orthodoxie). Kierkegaard sagt im wesentlichen zwei Sätze. Erstens: Der einzige christliche Weg ist der, daß meine kleine Existenz durch Gottes Willen erfaßt, bestimmt, geformt, getragen, gerichtet und erlöst wird. Philosophie und geschichtliche Belehrung haben also abzutreten aus dem Religionsunterricht, und ein neuer Hauptsatz tritt an die Spitze: «Daß das Existieren das Entscheidende ist, daß man auf *dem* Wege auf das Christentum zusteuern soll, das war meine Idee.» Lehre ist also zu ersetzen durch Existenz; Gottesverständnis durch Gehorsam, Liebe und Glauben. Der zweite Satz ist der: Gott handelt zwar an uns, aber nie anders als inkognito. Was sichtbar, was beweisbar, was wissenschaftlich zugänglich ist, ist nie Er.

Ehe diese neue Konzeption ganz entfaltet war, nahmen Krankheit und früher Tod dem Dänen die Feder aus der Hand. Es folgten 50 Jahre der Vergessenheit. Dann begannen seine Gedanken im 20. Jahrhundert zu arbeiten; sie wurden einerseits von den philosophischen Existentialisten

Deutschlands und Frankreichs übernommen und spielten anderseits eine Rolle in der Frühzeit der dialektischen Theologie. Sie sind theoretisch und praktisch außerordentlich ausbaufähig. Ein theoretisches Beispiel: Die heutige Unterscheidung zwischen der Erkenntnishaltung, die wissenschaftlich «Richtiges» finden will, und derjenigen, die das existentiell «Wahre» erschließt, ist eine Umformung jener von Kierkegaard mit dem Wortschatz der Romantik ausgesprochenen Erkenntnis, daß der Mensch nur den existentiellen Weg zu Gott gehen könne. Ein praktisches Beispiel: Rudolf Bultmann warnt davor, wir sollen den Menschen nicht dadurch einen Anstoß bereiten, daß wir sie ratlos vor mythologische Aussagen der Bibel hinstellen und sagen: «Das müßt ihr glauben!» Dabei geht er auf Kierkegaards Spuren: Gott tritt ohnehin nur inkognito auf. Formal besehen, sieht darum alles aus wie Mythos. Historische Erörterungen sind aber nicht echte Entscheidungen. Eine echte Entscheidung ist nur die, wenn ich das Wort der Bibel als ein an mich gerichtetes Wort Gottes ernst nehme.

Die Geschichte des religiösen Existentialismus verläuft bis heute seltsam verworren. Selbst seinem Begründer Kierkegaard scheint es nicht aufgefallen zu sein, welch gewaltiger Abstand ihn von der Orthodoxie trennte. (Für die letztere tritt ja Gott keineswegs inkognito auf; für sie ist intellektuelle Gottesbelehrung jederzeit erreichbar.) Aber nicht nur der Anfang, auch die Fortsetzung der Geschichte des Existentialismus ist verworren. Kierkegaards Argumente, die sich einst an die Generation richteten, die durch Hegel und durch D. F. Strauß irritiert war, wurden vorerst von der dialektischen Theologie gegen den Liberalismus des 20. Jahrhunderts gebraucht. Ihm gegenüber bedeutete Kierkegaards Ruf: «Fort mit den Resten des Pantheismus! Fort mit der Überschätzung der Historie! Wer Jesu Leben erforscht, hat damit noch lange keinen Zugang zu Jesus dem Christus!»

Dennoch ist der Kern von Kierkegaards Botschaft in höchstem Maße freiheitlich, antiorthodox und wirklich modern. Der einzige Dialektiker, der dieser Erkenntnis ganz treu blieb, Rudolf Bultmann, beweist dies durch sein Lebenswerk. Auf Kierkegaards Spuren ist Bultmanns Johannes-Kommentator möglich geworden, nach welchem das personhafte Sich-Öffnen für Christus, den «Offenbarer Gottes», alle andern Voraussetzungen in den Schatten sinken läßt.

Zum Schluß noch ein paar Worte zur *Auseinandersetzung mit dem religiösen Existentialismus*. Er scheint nur selten auf neue Bahnen zu führen. Warum eigentlich? Einerseits wird der Existentialismus immer noch dazu verwendet, Geschichte, nämlich Heilsgeschichte, in altem Stil wieder auf den Leuchter zu stellen. Dabei läuft es seinem Wesen schnurgerade zuwider, wenn man ihn zur Verteidigung von Fakten gebraucht wie leeres Grab, Himmelfahrt, Wiederkunft Christi, also für Traditionen, die ursprünglich rein historisch gemeint waren und die mit dem «inkognito» niemals zusammenzureimen sind.

Anderseits hat man es bis heute unterlassen, den Existentialismus auf eine Verengung hin zu prüfen, die ihm von seiner Entstehungszeit her zweifellos anhaftet. Wir meinen seine Verschlossenheit gegenüber der *natürlichen Gottesoffenbarung*. Immer noch begnügt man sich auf diesem Felde mit dem Repetieren der alten Einwände. Man bekämpft den sattsam bekannten Optimismus der Aufklärer und betont die logische Fragwürdigkeit

der Gottesbeweise, wie sie im 18. Jahrhundert üblich waren. Dadurch bekommt man das Problem als solches überhaupt nicht zu Gesicht. Lassen Sie es mich so sagen: Es besteht eine Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die mit dem unfremden oder frommen Bewußtsein des Menschen vorerst überhaupt nichts zu tun hat. Gott hat seine direkte Beziehung zum Kosmos wie zum physischen Menschen überhaupt (nicht allein zum Christen). Gott ist auch außerhalb des Glaubens nicht ein Nichts. Die Psalmen wissen das, Hiob weiß das, Jesus und Paulus sprechen davon. Abzulehnen ist natürlich die im 18. Jahrhundert übliche intellektuelle Deduktion eines Gottesbildes aus dem Kosmos. Abzulehnen ist ferner die falsche Meinung, kosmologische Spekulationen führten den Menschen zu einer echten Haltung gegenüber Gott. Jedes kosmische Sich-Entfalten vom Stern bis zur Blume ist aber eine unbewußte, durchaus existentielle Haltung eines Geschöpfes Gott gegenüber. Es ist nur nicht eine menschlich-existentielle oder gar christlich-existentielle Haltung. Die These der Bibel ist nicht die, daß wir dem Schöpfungsakt irgendwie zuschauen könnten, sondern daß wir darauf angewiesen seien, das Resultat, die Spur der Begegnungen zwischen Schöpfer und Geschöpf rings um uns anzutreffen. Das Resultat verhüllt und nennt zugleich den Schöpfer. Es geht auch hier um ein «Inkognito». Wie ich das Wort der Schrift im Glauben als Wort Gottes vorerst gelten lassen muß, ehe es für mich zur Offenbarung werden kann, so muß ich auch die in der Schöpfung geschehende Begegnung zwischen *creator* und *creatura* gelten lassen, ehe ich von ihr als Offenbarung betroffen und beschenkt werden kann. Um ein Inkognito geht es in beiden Fällen. Sobald aber diese Voraussetzung des Offensein-Wollens gegeben ist, braucht man sich für jene zwei kosmischen Tatbestände nicht mehr krampfhaft taub zu stellen, die im kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis (unvollkommen und fehlerhaft) verarbeitet sind, für das Wunder des kosmischen Seins und für das Wunder des So-Seins.

Darum besitzt auch die Frömmigkeit, die in der natürlichen Theologie verarbeitet wird, einen existentiellen Kern. Der Mensch ist fähig, zum göttlichen Schöpfungsgeheimnis ein ganz unreflektiertes Ja auszusprechen und entsprechend zu handeln. Wenn er z. B. den Selbstmord als Sünde verwirft, so bejaht er damit den Wert der Schöpfung als solcher. Intellektuelle Nebenabsichten spielen dabei keine Rolle, weder ein Besser-Wissen hinsichtlich Naturerkenntnis noch die Rücksicht auf naturgebundene Gottesbeweise. Vielmehr: Wie eine ethische Handlung nur echt ist, wenn sie ohne Nebenabsichten geschieht, so daß wir jeden theoretischen Überbau als Störung empfinden, so frei von allen Nebenabsichten antwortet das existentielle Ja auf die Tatsache des Geschaffenseins. (Daß es hüben und drüben Konflikte und Randsituationen gibt, denen das Individuum nicht mehr gewachsen ist, beweist in beiden Fällen nichts gegen die Echtheit der Erfahrung, wo sie wirklich vorliegt.)

Hiob bestreitet seinen Freunden gegenüber mit Recht, daß die Weisheit Gottes so beschaffen sei, daß man sie aus der Schöpfung als eine menschenähnliche logisch ableiten könne. Aber sowohl er selber wie nachher dann vor allem Gott in der Schlußrede legt mit allem Nachdruck dar, daß die Schöpfung des ungeachtet mit solcher Wucht auf übermenschliche Sinnzusammenhänge hinweise, daß es «töricht geredet» sei, wenn man sie

leugne oder vergesse. Daraufhin «resigniert» Hiob nicht in seiner letzten Antwort, sondern er sagt, jetzt habe er «Gott gesehen». Es ist sein Glück, daß er wieder mit Gott in Fühlung kam. So sicher das Buch Hiob uns nicht genügen würde ohne die Weiterführung im Neuen Testament, so deutlich zeigt es doch die Gewichtigkeit der natürlichen Theologie. Diese behält sie auch im Zeitalter des Existentialismus.

Willy Bremi, Basel

Zum Problem der Heilstatsache

(Ein Literaturbericht)

Es war ohne Zweifel nicht unzeitgemäß, wenn vor einiger Zeit der Christliche Zeitschriftenverlag Berlin eine neue Ausgabe der vor rund hundert Jahren in Marburg erschienenen berühmten Programmschrift August Friedrich Christian Vilmars über «*Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik*» herausbrachte. Die heutigen Auseinandersetzungen zwischen einer Heilsgeschichts- oder Heilstatsachentheologie und einer Theologie, welche von Heilsgeschehen nur im Zusammenhang des Sichverstehens des Gläubigen im Blick auf die Botschaft von sog. Heilsereignissen reden möchte, erinnern nicht nur an den bezeichnenden Titel jener Schrift, sondern auch ihr Inhalt paßt in manchen Punkten noch zu den heute einander gegenüberstehenden Positionen. Wenn Vilmar z. B. die Rhetoriker seiner Zeit dadurch perhorresziert, daß er sie sagen läßt: «Glaubt das alles indes nicht zu fest, am Ende ist doch die ganze Erzählung der Genesis Mythus!», oder wenn er warnt, es sei «ohnehin nicht die Aufgabe der Theologie, sich mit jedem wahren oder angeblichen Philosophenjüngling, mit jedem neuen System der Theologie oder Kosmosophie auseinanderzusetzen, zumal wenn es für die Theologie von vornherein ausgemacht ist... daß die neue Philosophie oder Kosmosophie nichts ist als Kosmomorie», so entspricht dies durchaus den Vorwürfen, welche von heutigen Heilstatsachentheologen gegen eine sog. Kerygmatheologie erhoben werden, und auch der ganzen Einstellung, aus der heraus solche Einwände vertreten werden. Andererseits aber sind Anliegen Vilmars, wie z. B. dasjenige des Unterschieds des Lehrer-Schüler- zu dem Meister- bzw. Zeuge-Jünger-Verhältnis, oder daß es gelte, nicht nur über das Wort Gottes zu reden, sondern das Wort Gottes selber reden zu lassen, gerade von den heutigen Vertretern einer kerygmatischen Theologie zu den ihrigen gemacht worden. Auf's Ganze gesehen aber würden Vilmars Anklagen, Drohungen und Verwünschungen die heutigen Vertreter eines existentiellen Verständnisses der biblischen Überlieferung nicht weniger treffen als diejenigen, welche in einem derartigen Verständnis eine subjektivistische Auflösung der objektiven Heilstatsachen sehen möchten. Denn bestimmt sind weder die einen noch die andern heute in der Lage, der Forderung zu entsprechen, welche Vilmar für eine wahrhaft kirchliche systematische Theologie meint erheben zu müssen, wenn er schreibt: «Es kommt hier darauf an, wenn man

recht lehren und die Seelen recht behüten will, des Teufels Zähnefleischen aus der Tiefe *gesehen* (mit leiblichen Augen gesehen: ich meine das ganz unfigürlich) und seine Kraft an einer armen Seele empfunden, sein Lästern, insbesondere sein Hohnlachen aus dem Abgrund gehört zu haben.» (S. 72.) Mit einer derartigen Satanologie einer Erfahrungstheologie wird heute weder ein existentielles Verständnis der biblischen Mythologie noch ein noch so realistischer Heilsobjektivismus etwas zu tun haben wollen, sondern beide werden einen solchen Satz in den Bereich des Psychopathologischen verweisen. Jedenfalls läßt sich keiner der verschiedenen Autoren, mit denen wir es in diesem Literaturüberblick zu tun haben werden, auch nur im entferntesten eine solche Entgleisung zuschulden kommen. Es ist übrigens bezeichnend, daß sie bei Vilmar in engstem Zusammenhang mit der polemischen Art steht, die ihn auch sonst gelegentlich die Grenzen des Erträglichen verletzen läßt.

Nichts von solcher Polemik ist in dem Werk des englischen Anglikaners *John Gordon Davies* «*Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente*» (Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1958), zu verspüren. Trotz seiner Herkunft aus einer ganz anderen Umgebung und Zeitlage hat aber dieser Anglikanismus mit seinem Traditionalismus, seiner Kirchlichkeit und seinem Sakramentalismus manches mit Vilmars Programm gemeinsam. Aber während der konfessionelle Lutheraner in hartem Kampf mit dem Zeitgeist steht, scheint diese Anfechtung auch heutiger anglikanischer Theologie fremd zu sein. Als ob es das alles, womit es die Theologie seit den Tagen Vilmars in noch viel stärkerem Maße zu tun bekommen hat, nicht gäbe, wird hier mit Hilfe der griechischen Väter in gleicher Weise aus dem Alten und Neuen Testament die Kirche als die Wirkstätte des Heiligen Geistes herausexegisiert und damit als zeitlose Heilswirklichkeit erwiesen. Wohl wird neben den Sakramenten auch die Predigt als «ein Vehikel des einen Wortes Gottes» gewürdigt, aber indem die Worte der Predigt «nicht bloß Worte, sondern Medien von Dingen, die jenseits von Worten liegen» (S. 178) sein sollen, erübrigt sich jede Berücksichtigung des menschlichen Selbstverständnisses als Ort der Realisation des Heilsgeschehens. So ist nicht recht ersichtlich, wie aus diesem scholastischen Sakralismus heraus ein fruchtbarer Beitrag zu der Diskussion des Problems der Heilstatsache in der kontinentalen Theologie zu erwarten ist. Im Unterschied zu dem lutherischen Konfessionalismus, wie er durch Vilmars Verabsolutierung der Confessio Augustana repräsentiert wird, gelangt Davies von der Patristik her immerhin zu einigen kritischen Aussetzungen an einzelnen Formulierungen der anglikanischen Bekenntnisschriften.

Wenn in der von der Reformation her kommenden Theologie dem Moment der persönlichen Glaubenserfahrung und Heilsverwirklichung stets ein viel größeres Gewicht zuteil geworden ist, so hängt das zusammen mit der zentralen Stellung, welche hier von Anfang an der Lehre von der Rechtfertigung zugekommen ist, und der entsprechenden Zurückdrängung des Sakramentalismus. Eine gute Dokumentation dieser Sachlage vermittelt das von *Ernst Kinder* im Heliandverlag Lüneburg besorgte Quellenheft zur Konfessionskunde über *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung*, welches die lutherische Lehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung von ihrer Urgestalt bei Luther bis zu Paul Althaus zu Worte

kommen läßt. Zur Frage nach dem Wann der Rechtfertigung sei hier ein Zitat aus Althaus' «Lehre von der christlichen Wahrheit» wiedergegeben: «Ich bin in meiner Taufe gerechtfertigt; aber auch jetzt, im Vernehmen des mich meinenden Wortes; heute im Empfang des Abendmahls. Nicht daß es sich dabei um immer wieder neue Akte Gottes handelte, auch nicht um eine Wiederholung des ersten Aktes; sondern es ist immer der eine und selbe Akt Gottes, der mir geschichtlich jeweils in meiner Gegenwart begegnet... Allein im Glauben ist Gottes Urteil für uns wirklich. Insofern ist Gottes rechtfertigender Akt „objektiv“ und „subjektiv“ in einem.» (S. 105.)

Aus der damit bezeugten Haltung heraus sind auch die Predigten erwachsen, die von *Paul Althaus* in einem neuen Predigtband unter dem Titel: «*Die Kraft Christi*» (Bertelsmann, Gütersloh 1958) veröffentlicht worden sind. Sie geben eindrucklich von der erlösenden Kraft Christi Zeugnis, wie sie durch die Vergegenwärtigung seiner Erscheinung in der Geschichte in den Predigtgottesdiensten des Kirchenjahres wirksam werden kann. In einer der hier abgedruckten Predigten, die jede für sich ein kleines homiletisches Kunstwerk darstellt, lesen wir: «Gottes Geist muß sein Werk an den Hörern tun, das Werk, auf das wir nur demütig warten, um das wir nur bitten können, das wir mit keiner Orthodoxie und keiner Modernität, auch mit keiner Rhetorik, keiner eigenen Wärme, keinem Pathos erzwingen können, auch mit keiner Wahrhaftigkeit und Echtheit unserer Worte: Gott selber muß das Wunderwerk tun, er muß selber mit seines Geistes Macht die Herzen und Geister rühren, daß wirklich Jesus Christus an ihrer Tür steht und sie sein Anklopfen hören und ihm auf tun, daß er sie versteht, richtet, tröstet und ihnen das Brot des Lebens bricht.» (S. 106.)

Bevor wir uns der theologischen Begründung, welche Althaus dieser «objektiv-subjektiven» Heilswirklichkeit gibt, zuwenden, wollen wir uns aber zunächst noch eine andere Heilsgeschichtstheologie vergegenwärtigen, die von einer Berücksichtigung dieses Subjekt-Objekt-Verhältnisses abieht, aber auch nicht einfach in einer sakralen Begriffsscholastik stecken bleibt, sondern von den biblischen Heilstatsachen im Zusammenhang der «philosophisch-historischen Methode» meint reden zu können. Es ist dies «*Die Christologie des Neuen Testaments*» unseres Basler Neutestamentlers *Oscar Cullmann* (Mohr, Tübingen 1957). Einleitend betont der Verfasser, daß er «die Funktion Christi» «nicht etwa im Bultmannschen Sinne als ein bloßes Geschehen im „Kerygma“» auffasse, sondern «als ein ontisches christologisches Geschehen». Wenn er auch den kerygmatischen Charakter des Neuen Testaments anerkennt, so möchte er doch «den Christusglauben der Gemeinde positiv als Erkenntnismittel zur Erschließung der historischen Wirklichkeit gebrauchen» (S. 8). Seiner Überzeugung nach gibt es «keine Christologie ohne eine in der Zeit sich entwickelnde Heilsgeschichte». Von solchen Voraussetzungen aus entwickelt Cullmann die Christologie des Neuen Testaments, indem er der Reihe nach die verschiedenen christologischen Würdenamen untersucht, welche Jesus hier gegeben werden (Prophet, Gottesknecht, Hohepriester, Messias, Menschensohn, Herr, Heiland, Logos, Gottessohn). In der Vielheit dieser Titel und der Art ihrer Verwendung im Neuen Testament will Cullmann einen Beweis sehen, «daß die Jesusfrage im Urchristentum nicht von einem fertigen Mythos, sondern von einer Reihe realer Tatsachen aus beantwortet wurde, die sich im ersten

Jahrhundert unserer Zeitrechnung ereignet haben, Tatsachen, welche von denen, die damals „Geschichte machten“, unbeachtet blieben und noch heute verschieden interpretiert werden können, aber deswegen nicht weniger geschichtlich sind: das Leben, Wirken und Sterben Jesu von Nazareth: das Erleben seiner Gegenwart und seines Weiterwirkens über den Tod hinaus innerhalb der Gemeinschaft seiner Jünger» (S. 326 f.). Im Anschluß an diese «historischen» Ereignisse sei die Christologie im Neuen Testament allmählich als Heilsgeschichte konzipiert worden. Diesen «christologischen Erkenntnisprozeß» sucht Cullmann denn auch als krönenden Abschluß seiner Untersuchungen zu rekonstruieren. Allem Dokerismus gegenüber will er das Wesen der Heilsgeschichte in dem «Skandalon» sehen, daß «geschichtlich datierbare Ereignisse» «das Zentrum der Offenbarung Gottes schlechthin darstellen» (S. 338). Dem Johanneischen Zeugnis entsprechend, ist für ihn «im Leben des Inkarnierten» «Gottes Offenbarung gleichsam „handgreiflich“ geworden». Historisch-chronologisch datierbare Ereignisse stellen Gottes entscheidendes Offenbarungshandeln dar.

So sehr man — entgegen seinen Anweisungen — Cullmanns Analysen der verschiedenen christologischen Bezeichnungen Jesu als sorgfältige lexicographische Untersuchungen zu schätzen wissen wird, so wenig vermögen die heilsgeschichtlichen Konstruktionen, die er darauf begründen will, zu überzeugen. Von einem so ungeklärten Geschichts- und Verstehensbegriff aus, wie er hier verwendet wird, ist es unmöglich, in die heutige Debatte um die Wirklichkeit des christologischen Heilsgeschehens einzugreifen. Anders als so wird man die Rolle dieser Cullmannschen Heilsgeschichtstheologie im Blick auf die heutigen diesbezüglichen Erörterungen kaum beurteilen können, wie man solchen unter verschiedenen Aspekten heute z. B. bei Carl Heinz Ratschow, Friedrich Gogarten, Wenzel Lohff, Paul Althaus u. a. begegnen kann.

In seinen unter dem Titel *«Der angefochtene Glaube»* (Carl Bertelsmann Verlag, 1957) entwickelten «Anfangs- und Grundproblemen der Dogmatik» geht es Carl Heinz Ratschow, Ordinarius für systematische Theologie und Religionsgeschichte in Münster, darum, den christlichen Glauben auf ein «Grundereignis» zu gründen, das in Raum und Zeit stattgefunden hat, und ihn so vor aller Auflösung in die reine Aktualität eines Entscheidungsaktes gegenüber einer bloßen Botschaft von einem solchen Ereignis zu bewahren. Dieses Grundereignis beschreibt er als «das Gottesereignis Jesus Christus». In konkreten Begegnungen eines Damals und So hat sich Gott bestimmten Menschen gegenüber in Jesus Christus ereignet, hat Jesus Christus Gott ereignet, aber für jene Zeugen wie für den sie in der Folge Hörenden «nicht in Vorfindlichkeit, sondern verhüllt», als «Offenbarung» «nur dem Glauben ergreifbar», so daß Glaube definiert werden kann als: «Die in der Gegebenheit Jesu „gewisse“ Gehaltenheit: Er ereignet „mich“ Gott, wie er Petrus und andere Gott ereignete» (S. 78). Deshalb gehören nach Ratschow zu diesem «ersten Faktor» Jesus von Nazareth «als Gottes Anwesenheit in leibhafter Gestalt» noch zwei andere Faktoren: der Heilige Geist als «Gottes Anwesenheit von Jesus her» und «Überlieferung und Zeugnis». «Was in Jesus als Gottes Anwesenheit Ereignis war, das ereignet in und durch den Geist wieder und wieder den Menschen, den Gottes Anwesenheit in Jesus Christus nun also betrifft.» (S. 114).

Die Überlieferung ist da richtig verstanden, wo sie «aus Glauben zu Glauben» als Zeugnis, d. h. da, wo die Schrift durch sie kraft des Heiligen Geistes als Proklamation und Zuspruch des Gottesereignisses in Jesus von Nazareth verstanden wird (S. 185). Als vierten Faktor des Begründungszusammenhangs der Dogmatik erwähnt sodann der Verfasser noch den schon im Titel seines Buches hervorgehobenen «angefochtenen Glauben». Diese Anfechtung des Glaubens ist für ihn wesentlich nicht eine theoretische, sondern eine praktische, indem sie wie bei Luther in dem durch das Wort Gottes geweckten Sünderbewußtsein besteht. Gegenüber dem Erledigtseinlassen der Sünde in Christus bei Barth hält Ratschow nachdrücklich an der «Eigenständigkeit» der Sünde fest (S. 278). In diesem Sinne ist christlicher Glaube stets angefochtener Glaube. So kann Ratschow seine Position einmal folgendermaßen zusammenfassen: «Der Christ steht unter der Voraussetzung des Gottesereignisses in und durch Jesus von Nazareth, das ihn per spiritum sanctum unter der Tradition als dem geschichtlichen Orte seines Christseins erreicht und das er sub lege als ein peccator angefochten austrägt. Der Christ integriert die vier Faktoren in der Geschichte, die Gott mit ihm geht.» (S. 297.) Nach der die ganze Entwicklung der vier Faktoren durchziehenden Auseinandersetzung mit der nach Ratschow das Heilsereignis in ein bloßes pro me auflösenden Aktualitätstheologie überrascht es einigermaßen — oder überrascht es bei seinem schillernden Ereignisbegriff doch nicht nur! — wenn er im Anschluß an jene Integration erklären kann: «Der Anfang der Theologie überhaupt wie der Dogmatik ist der Christ.» (S. 297.) Gerade wenn er von diesem den Anfang der Dogmatik bildenden Christen sagt, daß er damit «nicht einfach einen anthropologischen Sachverhalt, sondern einen Menschen unter dem «Zugreifen Gottes» meine, daß, «was am Christen von Belang ist, nicht ein psychischer Vollzug oder ein Stück Weltanschauung, sondern diese seine Ergriffenheit von Gott in Christo unter dem Heiligen Geist» ist (S. 299), so ist er damit nicht so weit von Gogarten entfernt, dessen Theologie er sonst als falschen «Personalismus» glaubt bekämpfen zu müssen, und auch nicht von einer gewissen «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens», von der er irrtümlicherweise meint, daß in ihr «der Gegenstand in sein Gedachtsein überführt und so theologisch verfügbar gemacht» worden sei (S. 314).

Der eben erwähnte Theologe *Friedrich Gogarten* hat sich wie wenige andere um die Klärung des Wirklichkeitsbegriffes bemüht und diesen Erörterungen entscheidende Bedeutung für die Dogmatik eingeräumt, so zuletzt noch in seinem Buch über «*Die Wirklichkeit des Glaubens*, zum Problem des Subjektivismus in der Theologie» (Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart 1957). Gogarten geht von der grundlegenden Tatsache aus, «daß die Frage nach der Wirklichkeit des Glaubens so auszuarbeiten ist, wie sie uns in unserer Zeit von dem Verständnis der Wirklichkeit her gestellt ist, das wir als Menschen dieser Zeit haben» (S. 8). Wenn er das Wirklichkeitsverständnis unserer Zeit dahin versteht, «daß der neuzeitliche Mensch sich für die Welt, in der er lebt, und für die Ordnung, ohne die sie nicht Welt bleibt, in der er sinnvoll zu leben vermag, verantwortlich weiß» (S. 15), so sieht er dieses Schicksal nicht nur durch Wissenschaft und Technik, sondern ganz wesentlich auch durch den christlichen Glauben selber bewirkt, insbesondere nach seinem Verständnis bei Luther. Unter wesentlicher

Bezugnahme auf Heidegger sieht Gogarten das Verhängnis des modernen Subjektivismus darin, daß er meinte, sich weltanschaulich begründen zu müssen, weil und insofern der kirchliche Glaube seine in dem ihn angehenden Wort Gottes, d. h. in wirklichem Glauben gegründete Subjektivität, mißverstand. «Die auf diese weltanschauliche Weise verstandene Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Welt, sie ist der Subjektivismus, von dem man heute in der Theologie weithin überzeugt ist, daß er der Behauptung, der Glaube sei die Voraussetzung alles von ihm Geglaubten, zugrunde liegt. Man meint darum, ihm nur entgegen zu können, wenn man im Gegensatz zu ihm einen „objektiven Glaubensgrund“ behauptet. Denn nur durch eine solche „objektive“ Realität seines Gegenstandes könne man den Glauben davor bewahren, daß er zu einer bloßen, „dem Menschen immanenten Haltung“ aufgelöst und ihm die Wirklichkeit genommen wird, an die er glaubt. Ist jedoch das Wesen jenes Subjektivismus begriffen, dann läßt sich vielleicht erkennen, daß ein solcher Versuch, dem Glauben durch ein vorausgehendes Wissen von seinem „Gegenstand“ die objektive Gewißheit der von ihm geglaubten Wirklichkeit zu sichern, dem Bann dieses subjektivistischen Denkens unterliegt und ihm keineswegs entgeht.» (S. 95.) Auf Grund dieser Einsicht in Entstehung und Wesen des modernen Subjektivismus und seines Objektivitätsbegriffs kann Gogarten deshalb erklären: «Jeder Versuch, den Glauben an Gott und seine Offenbarung auf ein Wissen zu gründen, das man vor dem Glauben, und das kann ja nichts anderes heißen als ohne ihn, von so etwas wie objektiven Heilstatsachen meint haben zu können, denkt an Gott und seiner Offenbarung hoffnungslos vorbei.» (S. 154). Diesem objektiven Heilstatsachen-«Glauben» gegenüber beruft er sich auf Luthers Wort: *Fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis*, der Glaube ist der Schöpfer der Gottheit, nicht in Gottes Person, sondern in uns (S. 137). So entlarvt Gogarten den Heilstatsachenobjektivismus als Subjektivismus und zeigt einen Weg zur Überwindung dieses Verhängnisses des Subjektivismus durch ein neues Verständnis des Glaubens als menschliches «Entsprechen» gegenüber dem Wort Gottes. Der Glaube vernimmt das Wort in der dem Wort Gottes «entsprechenden Weise, wenn er das, was unmittelbar durch es geschieht, in und mit seinem Vernehmen in sich geschehen läßt» (S. 136).

Mit dem Problem der Vergegenständlichung bzw. Nichtobjektivierbarkeit des Glaubens befaßt sich in einer Darstellung des Verhältnisses Karl Jaspers' zur Religion unter dem Thema *«Glaube und Freiheit»* in theologisch bedeutsamer Weise auch Wenzel Lohff (Bertelsmann, Gütersloh 1957). Mit Bezug auf sein Thema charakterisiert er die beiden heute einander gegenüberstehenden Positionen sehr gut durch das Kierkegaard-Zitat: «Die Freiheit, das ist die Wunderlampe: wenn der Mensch sie mit ethischer Leidenschaft reibt, sofort ist Gott für ihn da» als Beispiel für die Existenztheologie und durch Joh. 8, 36: «So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei» für die Heilstatsachentheologie. Die Darstellung und Diskussion der Grundbegriffe der Philosophie Jaspers' gibt ihm Anlaß auch auf die verschiedenen Theologien einzutreten, für welche die Frage der Vergegenständlichung des Glaubens zum Problem geworden ist. Der sich aus der Jaspersschen Philosophie ergebenden Dialektik des Symbolbegriffs als einer Objektivierung des Nichtobjektivierbaren des Transzen-

denzbezuges von Existenz stellt er parallel den Einbruch der Existenzdialektik in die heutige protestantische Theologie durch die dialektische Theologie. Als Beispiele solcher der Existenzdialektik Raum gebenden Theologen berücksichtigt Lohff hauptsächlich den jungen Barth, Tillich, Bultmann und Gogarten, als Beispiele eines positiven Eintretens auf Jaspers: R. Winkler, W. Pannenberg und den Verfasser dieses Berichtes, als Gegenposition dazu E. Reiser. Weil Lohff — m. E. richtig — den Zusammenhang der theologischen Existenzdialektik mit den allgemeinen Voraussetzungen und den letzten Konsequenzen der Philosophie Jaspers' sieht, so erkennt er auch klar die Inkonsistenzen, welche in der von ihm analysierten existenzdialektischen Theologien hinsichtlich eines letzten mythologisch-gegenständlichen Restes noch vorliegen. Deshalb sind ihm auch die personalistischen Versuche Gerhard Gloeges und Emil Brunners noch suspekt. Um die bei einer konsequenten Durchführung dieser Dialektik notwendig erfolgende Tilgung auch noch dieses Restbestandes an Gegenständlichkeit zu vermeiden, was nach ihm die Auflösung der Theologie in Philosophie zur Folge hätte, möchte er der Theologie eine völlig gegenständliche, nicht in Ungegenständlichkeit auflösbare Grundlage geben. «Die Theologie kann sich, wie gegenüber jeder anderen, so auch gegenüber der Existenzphilosophie in ihrer Eigenart nur begründen durch den Hinweis auf einen konkreten Auftrag, dem sie ihre Existenz verdankt.» (S. 178.) Dieser Auftrag bestehe darin, «Theologie zu sein, d. h. von Gott zu reden in der Weise, daß sie Gottes Rede weitersagt» (S. 147). Es erscheint allerdings als ein etwas naives Eingeständnis der Auswegslosigkeit, in die man auf diesem Wege des Versuches eines Ausweges vor der Existenzdialektik und der Ungegenständlichkeit ihrer Heilstatsachen gelangt, wenn Lohff im Blick auf seine Untersuchungen gelegentlich zugibt: «Es zeigt sich, daß die Anwendung existentialdialektischer Gedankengänge diese Begründung eher erschwert als erleichtert.» (S. 138.) Man ist aber Lohff dankbar, daß bei ihm der Gegensatz sehr deutlich wird zwischen dem Gnadenverständnis im Sinne des Jaspersschen Sichgeschenktbekommens der Existenz von der Transzendenz, das aller Heilsgeschichtstheologie nur als immanente Selbst-erlösung erscheinen kann (S. 152), und einer «Selbstvergegenständlichung Gottes» (S. 228) in der Verkündigung des Wortes Gottes, welche von Jaspers und der Existenzdialektik her nur als sich mißverstehende Mythologie beurteilt werden kann.

Einen ähnlichen Kampf wie Lohff führt auch sein Lehrer *Paul Althaus* in seiner jüngsten Veröffentlichung, «*Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*» (C. Bertelsmann Verlag, 1958). Althaus geht es nicht so sehr um die grundsätzliche Möglichkeit des gegenständlichen Redens von Offenbarung als vielmehr um «das tatsächliche Geschehensein» der im Neuen Testament «verkündigten Geschichte Jesu Christi» (S. 17), das er bei Bultmann und Gogarten in die bloße Aktualität des Zeugnisses von jenem — dann eben nur angeblichen — Geschehensein der verkündigten Heilsereignisse aufgelöst sieht. Obschon Althaus zugibt: «Gottes Handeln als solches in dem historisch Geschehenen läßt sich nicht ausweisen. Es wird nur im Glauben erkannt» (S. 18), will er doch unbedingt festhalten: «Zu der Geschichte, die Gott mit dem Menschen handelt, gehört ein echtes historisches Geschehen unablässig hinzu» (S. 24), und er meint sich dafür

eindeutig sowohl auf das Neue Testament als auch auf die Reformation berufen zu können. So beachtenswert dieser nachdrückliche Hinweis auf das extra nos, den vom Glauben unabhängigen Seinscharakter der neutestamentlichen Heilsaussagen ist, so unangänglich ist es doch wohl, angesichts ihres für uns mythologischen Charakters auf sie den Begriff des «echt Historischen», der ihnen nur fremd sein kann, anzuwenden. Es mutet seltsam an, daß sich Althaus für seinen «historischen Jesus» ausgerechnet auf Martin Kähler meint berufen zu können, wo es für Kähler eben gerade nur einen «sog. historischen Jesus» gab. Was heißt, so fragt man sich bei Althaus weiter, daß Gottes Handeln nur im Glauben erkannt werden könne, wenn er doch «die Erkenntnis der Geschichte Jesu als Sonderfall historischen Erkennens überhaupt verstehen» (S. 41) will? Es zeugt von einer merkwürdigen Ferne zur ganzen Diskussion um das Problem der Hermeneutik, wenn Althaus mit seinem Schüler Hans Graß einfach meint fragen zu können: «Ist für Bultmann der auferstandene, lebendige Herr eine Wirklichkeit, oder ist nur das Kerygma Wirklichkeit, so daß an die Stelle der Formel Kreuz und Auferstehung eigentlich die Formel Kreuz und Kerygma treten müßte?» (S. 49 f.) Trotz alledem aber bietet diese Broschüre gerade um der darin reproduzierten heute verbreiteten Mißverständnisse der verschiedenen Positionen willen eine ausgezeichnete Einführung in den heutigen Stand der Debatte.

Die im vorstehenden erwähnten Althaus-Schüler Lohff und Graß haben übrigens auch zwei für unser Problem aufschlußreiche Beiträge in der Paul Althaus zu seinem 70. Geburtstag von Freunden, Kollegen und Schülern gewidmeten Festschrift *«Dank an Paul Althaus»* (Bertelsmann, 1958) geliefert, Lohff über das Problem der Uroffenbarung und Hans Graß über «Das eschatologische Problem in der Gegenwart», die zusammen mit den anderen Beiträgen eine interessante Illustration für die Auswirkung einer sich nach Kräften von «Existenzdialektik» freihaltenden späten Erlanger Heilsgeschichtstheologie darstellen. Auf den Beitrag von Graß sei in diesem Zusammenhang besonders deswegen hingewiesen, weil er durch seinen Versuch einer «Jenseitjeschatologie» gegenüber der endgeschichtlichen Auffassung der Eschatologie und gegenüber ihrer Aktualisierung im Gegenwartsgeschehen des Hörens der Verkündigung eine besondere Sicht des Problems der Heilstatsache bietet, der man in der heutigen Theologie sonst nicht eben häufig begegnet.

Mit der klarsten und eindeutigsten Gegenstimme zu diesem in sich selber ja auch nicht so einhelligen Chor der Heilsgeschichtstheologen wird man dagegen in Rudolf Bultmanns jüngstem Buche *«Geschichte und Eschatologie»* konfrontiert, dessen Inhalt die von ihm im Jahre 1955 gehaltenen «Gifford Lectures» darstellen (Mohr, Tübingen 1958). Wir haben es hier zu tun mit einer auf die biblische Eschatologie hinzielenden und von ihr bis in unsere Gegenwart hineinreichenden Überschau über die verschiedenen Geschichtsverständnisse, wie sie uns in diesem Zeitraum begegnen. Besondere Aufmerksamkeit widmet Bultmann dabei u. a. den Problemen des Ausbleibens der Parusie, der Säkularisation, des Historismus und der Hermeneutik, wie sie sich seit Dilthey in für unsere geistige Situation typischer Weise herausgebildet hat. Als Frucht dieses Ganges durch die Geschichte des Geschichtsverständnisses, innerhalb deren der urchristlichen

Eschatologie eine entscheidende Rolle zukommt, kann Bultmann das Wesen des christlichen Geschichtsverständnisses folgendermaßen charakterisieren: «Das Neue Testament verkündigt Jesus Christus als das eschatologische Ereignis, als die Tat Gottes, in der er der alten Welt ihr Ende gesetzt hat. In der Verkündigung will das eschatologische Ereignis jeweils Gegenwart werden, und im Glauben wird es jeweils Ereignis. Für den Glaubenden ist die alte Welt zu Ende, er ist „neues Geschöpf in Christus“. Denn eben damit ist die alte Welt für ihn zu Ende, daß es mit ihm selbst als dem alten Menschen zu Ende ist, daß er ein Neuer, ein Freier geworden ist. Es ist die Paradoxie der christlichen Verkündigung bzw. des christlichen Glaubens, daß das eschatologische Geschehen nicht echt in seinem eigentlichen Sinne verstanden ist — jedenfalls nach Paulus und Johannes — wenn es als ein Geschehen aufgefaßt wird, das der sichtbaren Welt ihr Ende setzt in einer kosmischen Katastrophe, sondern daß es ein Geschehen innerhalb der Geschichte ist, anhebend mit dem Auftreten Jesu von Nazareth, sich weiter vollziehend im Laufe der Geschichte — aber nicht als eine historisch festzustellende Entwicklung, sondern jeweils Ereignis werdend in Verkündigung und Glaube. Jesus Christus ist eschatologisches Ereignis nicht als ein Faktum der Vergangenheit, sondern als der jeweils hier und jetzt in Verkündigung Anredende . . . In der Entscheidung des Glaubens entscheide ich mich . . . für ein neues Verständnis meiner selbst als des durch Gottes Gnade von sich selbst befreiten und sich neu geschenkten Menschen und damit für ein Leben aus der Gnade Gottes.» (S. 180 f.)

Nachdem wir im vorangehenden so viel über Bultmann und seine Auflösung der Heilsgeschichte gehört haben, war es notwendig, ihn selber in dieser Sache zu Worte kommen zu lassen. Die wiedergegebenen Sätze dürften sowohl die Befürchtungen, welche von bestimmten Auffassungen des Wesens des christlichen Glaubens aus gegen seine Aktualisierung der Eschatologie im Selbstverständnis des Glaubens im Hören der Botschaft von der Heilstat Gottes in Jesus Christus empfunden werden, bestätigt haben als auch die Fragwürdigkeit eines Standpunktes, von welchem aus sich derartige Bedenken ergeben, ins Licht gestellt haben.

Während Bultmann es in seinen «Gifford Lectures» unterlassen hat, erkenntnistheoretisch seinen Begriff des Glaubens zu rechtfertigen, hat Gerhard Ebeling in einem inzwischen publizierten Vortrag: «*Was heißt Glauben?*» (Mohr, Tübingen 1958) es unternommen, in großen Zügen anzudeuten, wie ein solcher Ausweis zu führen wäre. Daß man sich hier im Umkreis der Bultmannschen Theologie befindet, merkt man sogleich an Bemerkungen wie, daß der Glaube es mit dem «Menschlichen am Menschen» zu tun habe, das «Grundproblem der Existenz» darstelle, daß es darin um «das Personsein des Menschen» gehe, daß er sich nicht auf Gegenstände, sondern auf «Personhaftes» richte, christlicher Glaube im besonderen auf die Person Jesu, daß Gal. 3, 23 und 25, das Kommen Christi als das Kommen des Glaubens bezeichnet und Hebr. 12, 3, Jesus der Anfänger und Vollender des Glaubens genannt werde. Was das für das Verständnis der Heilsgeschichte bedeutet, das erhellt aus Bestimmungen wie, daß der Glaube das Geschehen sei, «in dem der Mensch zur Ganzheit kommt, ihm also Heil widerfährt» (S. 16), oder: «Der Glaube ist das In-Aktion-Treten dessen, worauf sich der Glaube verläßt, und darum ein Par-

tizipieren am Unverfügbaren, an der Allmacht Gottes, wie Jesu Wort vom hergeversetzenden Glauben zu behaupten wagt. Wie der Glaube für den Glaubenden selbst Heil bedeutet, so befähigt er diesen zu heilsamem Tun (S. 17). Und schließlich noch die Abgrenzung gegenüber Scheinglauben: «Die bloße Übernahme von Glaubensformeln und Glaubensanschauungen ist abstrakter Glaube und darum nicht Glaube, sondern religiöse Ideologie.» (S. 17.) Man darf auf die von Ebeling in Aussicht gestellte Ausführung dieser Andeutungen seines Heilsgeschichtsverständnisses gespannt sein.

Mit einem ausführlicheren Entwurf eines neuen Heilsgeschichtsverständnisses haben wir es in *Heinrich Ott's «Eschatologie, Versuch eines dogmatischen Grundrisses»* (Evangelischer Verlag Zollikon 1958) zu tun, in welchem er wie schon früher Bultmannsche und Barth'sche Gesichtspunkte zu kombinieren versucht. In bezug auf die «Letzten Dinge», die den Gegenstand dieser Vorlesung bilden, bedeutet das eine Verbindung der «existentialen Methode», derzufolge alle dogmatischen Aussagen aus der verantwortlichen Begegnung mit dem in der Schrift aus ebensolcher Begegnung heraus bezeugten Herrn als dem «Eschatos» zu erwachsen haben, mit dem Barth'schen «Apokalypsis-Gedanken», wonach es sich speziell in der Eschatologie um das In-Erscheinung-Treten dessen handelt, worum der Glaube jetzt schon weiß, vor aller Augen, also ein «Enthüllen des Sinnes der Gegenwart». Es gibt also nach Ott keine letzten «Dinge» im Sinne objektiver Gegenstandsaussagen weder als «mirakulöse Begebenheiten» bei der Auferstehung Jesu (S. 17) noch als «physiologische Konkretisierungen» (S. 54) in irgendwelchen futurischen Endereignissen, sondern «das Eschatologische ist als Struktur gegenwärtiger Existenz darzustellen» (S. 12), es ist «darum nicht die Beschreibung eines endzeitlichen Zustandes, sondern Explikation des Bekenntnisses zu Gott als dem Eschatos» (S. 72 f.). Diese Methode wird von Ott an den einzelnen Loci der traditionellen Lehre von den letzten Dingen durchgeführt, wobei sich ihm sehr einleuchtende Interpretationen der neutestamentlichen und kirchlichen Überlieferung ergeben, wie z. B. des Faktums der ausgebliebenen Parusie als eines Anlasses zur «Bewährung» des Glaubens (S. 64) oder der Frage des «Wiederschens mit den Verstorbenen» als eines Existentials der «Vollendung der Existenz als einer wesenhaft mitmenschlichen» (S. 42). Wenn Ott nach diesen «Dingen» «im Unterschied von Bultmann nicht in erster Linie» unter dem Gesichtspunkt des «Selbstverständnisses», sondern der «Gottesbegegnung» fragen will (S. 8), so fassen wir das als eine durchaus berechtigte Abwehr eines subjektivistischen Mißverständnisses des Selbstverständnisses auf, halten aber mit Ebeling dafür, daß eigentliches Selbstverständnis sich nie in die Immanenz einfangen läßt, sondern stets transzendenzbezogen — in biblischer Sicht: auf den Kyrios als den Eschatos bezogen und damit von jener Begegnung gar nicht zu trennen ist.

Als Beispiel einer solchen existentialen Interpretation eines speziellen eschatologischen Gegenstandes sei hier noch auf das ansprechende Bändchen des Alttestamentlers *Claus Westermann, «Gottes Engel brauchen keine Flügel»* (Käthe Vogt Verlag, Berlin-Charlottenburg 1957), hingewiesen, das uns mit der biblischen Engelwelt bekannt macht, und zwar in einer Art und Weise, daß uns das Verständnis für sie als Verkörperungen der erfahrbaren und bezeugbaren Möglichkeiten Gottes für uns in all ihrer

Bewegtheit und Mannigfaltigkeit aufgeht. «Die Engelgeschichten in der Bibel stellen uns nicht so sehr vor die Frage, ob wir sie glauben oder nicht, als daß sie uns stillschweigend auffordern, bereit zu sein für Gottes Boten und Gottes Botschaften. Wie diese Botschaften zu den Menschen kommen, das bleibt ganz allein in Gottes Verfügung. Sie brauchen morgen nicht zu kommen, wie sie gestern kamen. Aber die Engel, von denen die Bibel spricht, sind die unübersehbare und nicht wegzustreichende Chiffre für die Tatsache, daß wir Menschen auf unserer Erde, auf den Wegen unserer Erde und in den Häusern, die wir uns gebaut haben, nicht allein bleiben, sondern besucht werden. Die Geschichte aller Gottesbotschaften ist erfüllt in Jesus Christus, in dem Gott sein Volk besucht und erlöst hat. Aber damit, daß Christus gekommen ist, hat Gott nicht aufgehört, seine Botschaften auf die Erde zu senden.» (S. 114.)

Das klingt ein wenig anders als das Zähnefletschen und Hohnlachen des Teufels, von dem wir am Eingang unserer Literaturübersicht bei Vilmar gehört haben. Und doch — das möchten wir hinterher Vilmar zugute halten — ist sein Reden vom Teufel in seiner Situation nicht weniger existentiell gewesen als die Engelrevue dieses liebenswürdigen heutigen Theologen. Es bestätigt dies die Richtigkeit der Bedeutung, welche *Otto Haendler* in seinem «Grundriß der praktischen Theologie» (Töpelmann, Berlin 1957) der Theologie im ganzen als einer «Lebensangelegenheit, die aufs engste mit der Person als solcher verbunden ist» (S. 242), zuweist. Es ist für unsere Frage sehr aufschlußreich, zu verfolgen, wie sich in dieser neusten «Praktischen Theologie» die Diskussion des Problems der Heilstatsache durch alle Gebiete der praktischen Theologie, von ihrer theoretischen Grundlegung im Wesen der Kirche als der «wirkenden Gestalt des Geistes auf Erden» bis in alle ihre praktischen Aufgaben in Liturgik, Predigt, Unterricht und Seelsorge hinein, auswirkt und wie hier der Praktiker die Aufgaben, Möglichkeiten und Gefahren des Redens von den Heilstatsachen sieht. Eine Sicht dieses unseres grundsätzlichen theologischen Problems unter diesen Aspekten der Praxis ist eigentlich unerläßlich, und Haendlers praktische Theologie mit ihren eingehenden theoretischen Begründungen wie ausführlichen praktischen Anweisungen ist dafür eine ausgezeichnete Gelegenheit.

Aber wir möchten auch nicht unterlassen, noch auf zwei andere, von unserem speziellen Thema scheinbar weitabliegende Publikationen aufmerksam zu machen, weil beide schon durch die Forschungs- und Denkbereiche, denen sie verpflichtet sind, dann aber auch durch die besondere Art, wie sie sich darin bewegen, geeignet sind, die uns hier im Rahmen der Theologie beschäftigenden Fragen in noch anderen Zusammenhängen sehen zu lassen. Es ist dies einmal der unter der Nummer 16 der Gesammelten Werke von *C. G. Jung* als erster publizierte Band «*Praxis der Psychotherapie*» (Rascher-Verlag, Zürich 1958). Wir denken nicht nur an die neun am Eingang stehenden, grundsätzlichen Fragen der Psychotherapie behandelnden Aufsätze, obschon auch darin reiche Beziehungen zur Frage der Heilstatsache zu finden sind, sondern vor allem an die hier als Illustration des Problems der Übertragung wiedergegebene und kommentierte alchimistische Bilderserie des «Rosarium philosophorum», das eine archetypische Heilsgeschichte besonderer Art darstellt, in deren Licht nicht nur

der Teufel und die Engel, sondern auch alle andern Vorstellungen der biblisch-christlichen Heilsgeschichten überraschend neue Bedeutungen und Funktionen gewinnen.

In einen ganz anderen, aber nicht weniger wichtigen und für das Verständnis der Heilstatsachen der Theologie ebenso wesentlichen Bereich führt uns das Werk Jakob Mühlethalers *«Existenz und Transzendenz in der gegenwärtigen Philosophie»* (Verlag Helbing & Lichtenhahn, Basel 1958), das im Rahmen eines von der Firma Geigy zu ihrem Jubiläum des 200jährigen Geschäftsbestehens veranstalteten Wettbewerbs von der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Basel mit einem ersten Preis ausgezeichnet worden ist. Unter Berufung auf die *«Sinn-Philosophie»* des 1947 verstorbenen Berliner Ordinarius Paul Hoffmann und in Auseinandersetzung vor allem mit der Existenzphilosophie wird hier gezeigt, wie der Mensch als Existenz ist, lebt und west und deshalb nicht nur am Seienden, das ist, Anteil hat, sondern auch am Sein, das als etwas Geistiges zugleich den Sinn alles Seienden bildet. Im Erkennen wie im Tun, als Wahrheit und Freiheit erfüllen wir den Sinn unseres Daseins, *«indem wir schöpferisch Anteil nehmen an der erlösenden Zurückführung des vergänglichen Seienden in das ewige Seyn der Gottheit»* (S. 196). Es ist sowohl für die an den Heilstatsachen wie für die an der Heilsbotschaft orientierten Theologien von Nutzen, von einer solchen philosophischen Heilslehre, wie sie hier entwickelt wird, Kenntnis zu nehmen, zumal in ihr, wenn auch in ganz anderer Weise, als wir es in der Theologie gewohnt sind, Begriffe wie Gott und Erlösung eine wichtige Rolle spielen.

Mit allen drei im unmittelbar vorangehenden erwähnten Anwendungs- bzw. Konfrontationsbereichen der Stellungnahmen zur Heilsgeschichtsfrage in praktischer Verkündigung, Tiefenpsychologie und Philosophie bekommen wir es in der Theologie Paul Tillichs zu tun, wie sie in seinem jüngsten ins Deutsche übersetzten Predigtband *«Das neue Sein»* (Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1957) in erneut eindrücklicher Weise in Erscheinung tritt. Im Blick auf das Fragen und Suchen, Fehlen und Irren der Menschheit lesen wir in einer dieser *«religiösen Reden»*: *«Und es kann geschehen, daß ihr ergriffen werdet von dem Bilde und der Macht dessen, der die Wahrheit ist. Es gibt keine Regel dafür, daß es immer so sein muß. Viele Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten sind der in ihm lebenden wahren Wirklichkeit begegnet, ohne daß sie seinen Namen kannten. Das hat er selbst gesagt.»* (S. 76.) Tillich geht es darum, daß der christliche Glaube nicht bloß eine Lehre ist, die man beweisen, behaupten, annehmen oder verwerfen kann, sondern ein Sein: *«das neue Sein in Christus»*. So kann er von der zentralen Heilstatsache sagen: *«Bei dem Wort „Auferstehung“ haben viele Menschen unter anderen phantastischen Vorstellungen auch die, daß tote Leiber ihre Gräber verlassen ... Auferstehung ist nicht ein Ereignis, das in einer fernen Zukunft vielleicht geschehen kann, nein, es ist die Macht des Neuen Seins, Leben aus Tod zu schaffen, hier und jetzt, heute und morgen ... Auferstehung wird heute Ereignis oder überhaupt nicht. Sie ereignet sich in uns und um uns, in der Seele und in der Geschichte, in der Natur und im Universum.»* (S. 31 f.)

Eine die ganze Entwicklung der Theologie Tillichs, auch ihre ganze Breite umfassende Einführung bietet das Buch Christoph Rheins, *«Paul*

Tillich, Philosoph und Theologe» (Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1957). Für unser Thema sind besonders die Partien wichtig, in denen der Verfasser auf das für den späteren Tillich charakteristische Problem des Verhältnisses von biblischem Personalismus und ontologischem Verständnis des Seins eintritt.

Zum Abschluß unseres Ganges durch einige wesentliche Positionen in der heutigen Erörterung des Problems der Heilstatsache sei noch ein Buch wenigstens kurz erwähnt, das mit seinem Titel wie mit seinem Inhalt wie ein Menetekel über dieser ganzen Diskussion steht: *Gerd-Günther Grau*, «*Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*» (Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt a. M. 1958). Für Heilsgeschichtstheologie und kerygmatische Theologie jeder Art bildet das Gericht der Kritik Nietzsches am Christentum, wie sie hier entfaltet wird, einen unerläßlichen Prüfstein. Sie werden dadurch nämlich genötigt, zu beweisen, ob sie in der Lage sind, Nietzsches böses Wort zum mindesten in bezug auf ihre eigene Position Lügen zu strafen: «Die Geschichte des Christentums — und zwar vom Tode am Kreuz an — ist die Geschichte des schrittweise immer größeren Mißverstehens eines ursprünglichen Symbolismus.» (S. 211.) Es dürfte nicht allen ganz leicht fallen, diese auch nicht ganz unproblematische Aussage zu widerlegen oder es auch nur richtig zu stellen.

Fritz Buri

Bücherschau

Karl Hermann Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11. Patmos-Verlag Düsseldorf 1956. 460 Seiten.

Schon Adolf von Harnack hatte in seiner programmatischen Arbeit über den Kirchengeschichtlichen Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes (Texte und Untersuchungen 42, 3-4, Leipzig 1918/19) darauf aufmerksam gemacht, daß die Forschung zu Unrecht an der Auslegungsarbeit der ersten Jahrhunderte vorübergegangen ist. Wenn, am Ganzen der geleisteten exegetischen Arbeit gemessen, relativ nur Weniges in Kommentaren, Scholien, Homilien und Katenen erhalten geblieben ist, so bilden doch auch diese Bruchstücke eine erstrangige Quelle zur Erkenntnis nicht nur der exegetischen Tradition, sondern auch der Geschichte kirchen- und dogmengeschichtlicher Probleme. Dieser Sachverhalt ist oft zu wenig beachtet worden. So macht Walter Völker in seiner Untersuchung über das Vollkommenheitsideal des Origenes (Tübingen 1931) Eugène de Faye gegenüber den Vorwurf, in seinem Origenes-Werk (Paris 1923-1928) zu sehr auf *Contra Celsum* und *De Principiis* zu bauen und die exegetische Arbeit des Meisters gerade in der Auslegungskunst zu vernachlässigen. In den vergangenen Jahren sind nun einige Arbeiten erschienen, welche die vorhandene Lücke auszufüllen beginnen. So hat zur problemgeschichtlichen Entwicklung eines religiösen Gegenstandes David Lerch in seiner Untersuchung über Isaaks Opferung die exegetische Arbeit im weiten Bereich ihrer Geschichte von den Anfängen bis in die Neuzeit herangezogen (Tübingen 1950). Einzelstellen verfolgten in ihrem auslegungsgeschichtlichen Verlauf schon Adolf Posnanski in seiner Arbeit *Schiloh* (Leipzig 1904), nämlich Gen. 49, 10, und Erich Fascher Joh. 16, 32 in ZNW 39 (1940) 177 ff. Bent Noack, *Das Gottesreich bei Lk.* (SBU 10, 1948, vermittelt die Geschichte der Exegese von Lk. 17, 20 f. Gerhard Ebeling zeigt, wie in der Geschichte der Auslegung verschiedene Linien hermeneutischer Probleme zu Luther führen (Evangelische Evangelienauslegung, München 1942). Die Gestalt des Judas Ischarioth in der reformatorischen und nachreformatorischen Auslegungsgeschichte zeichnet Kurt Lüthi in seiner Dissertation (Zürich

1955). Vielleicht darf hier auch auf meinen auslegungsgeschichtlichen Versuch über Gesetz und Evangelium bis Origenes (Zürich 1953) hingewiesen werden. Im Zusammenhang dieser von Schelkle nicht erwähnten Arbeiten ist die Darlegung der altkirchlichen Auslegung von Römer 1–11 sehr zu begrüßen. Dies um so mehr, als der katholische Forscher sich mit Sorgfalt um die objektive Beurteilung des exegetischen Tatbestandes und um die Erfassung des auslegungsgeschichtlichen Duktus müht. Mit der ruhigen und feinen Hand des fleißigen und ernsten Arbeiters berührt er die kritischen Punkte, bei denen das protestantische Empfinden besonders sensibel zu werden pflegt. So wird z. B. die maßgebliche lateinische Exegese, die Röm. 5, 12 eph'ho als in quo auf Adam bezieht, als folgenreiches Mißverständnis erkannt und ferner gezeigt, wie die Mehrzahl der griechischen Väter im Unterschied zu den lateinischen in Röm. 5, 12–21 keine Lehre von der Erbsünde festzustellen vermochte. Wenn sich auch in der patristischen Auslegung ein wesentlicher Teil der kirchlich-dogmatischen Reflexion widerspiegelt und die Fragen der Christologie einen breiten Raum einnehmen, so wird doch anerkannt, daß das christologische Interesse der Ausleger auch oft dort durchbrach, wo Paulus nicht im geringsten an eine christologische Verkündigung gedacht hatte. Die entscheidende Problemstellung wird gesehen, wenn der gelehrte Autor fragt: «Bleibt die Auslegung der Väter sachlich und inhaltlich genuin paulinisch? Gibt sie seine Gedanken wieder und entfaltet sie dieselben getreu oder trägt sie Fremdes ein?» Vielleicht verdrängt dann freilich bisweilen bei der Beantwortung der gestellten Frage der Apologet den freien Forscher, wenn z. B. das Sakrament als *Opus operatum* als genuin paulinisches Verständnis legitimiert werden soll. Dabei dürfte auch die protestantische Forschung, seit Albert Schweitzers Mystik des Apostels Paulus angeregt (Tübingen 1954, 2. Aufl.), um die Einseitigkeit der reformatorischen Paulusexegese wissen. In guter Weise werden von unserm Verfasser die Fragen um Gesetz und Rechtfertigung behandelt und die paulinische Gesetzeskritik mit evangelischer Einsicht tapfer der abweichenden Väterauslegung gegenübergestellt. Dieselbe Wahrhaftigkeit einer liebevollen Versenkung in den Gegenstand zeigt sich in der freimütigen Darlegung des Verständnisses von Sünde und Glaube. Beim einen wird die Verschiebung in die kasuistische Einzelsünde, beim andern das ungereimte Verhältnis von *fides qua* und *quae creditur* erkannt und beim Namen genannt. Diese Einzelhinweise können die reiche Fülle des gesammelten und geordneten Stoffes nur andeuten. Wer aber aus eigener Erfahrung um die Schwierigkeiten bei der Sammlung und Sichtung des exegetischen Bestandes (was bedeutet nur die eindringende Lektüre von Migne!) weiß, der beugt sich vor dem unermüdlichen Fleiß, mit dem hier zu Werke gegangen ist. Vielleicht mischt sich dann in diese Bewunderung auch noch etwas wehmütiger Neid auf einen Kollegen, dem seine Kirche die äußern und innern Voraussetzungen schenkt, die fruchtbare und weiterführende Eindringen in die Patristik erst ermöglichen. Vielleicht dürfen zum Schluß noch einige Wünsche angemeldet werden. Das Sachregister ist zu dürrig ausgefallen, die Übersichtlichkeit der Arbeit hat dadurch viel verloren. Auch das Inhaltsverzeichnis sagt nichts aus. Wahrscheinlich aber verbirgt sich dahinter ein tieferer Mangel. Wenn die primäre Aufgabe auch vorerst darin bestehen mag, die Auslegungsgeschichte von Vers zu Vers zu prüfen und darum der referierende Charakter betont in den Vordergrund tritt, so ist doch zu fragen, ob die Darstellung einzelner längs- und querlaufender Grundlinien der exegetischen Entfaltung nicht stark gelitten hat. Auch hier hätte wohl gegolten: «Teile und herrsche!» Damit hängt dann weiter zusammen, daß die sekundäre, moderne Literatur entschieden zu kurz kommt. Sie wird nur sporadisch angezogen, dabei mehr oder weniger zufällig zitiert. Eine eigentliche kritische Verarbeitung und fördernde Diskussion fehlt. Diese Bemerkungen aber wollen die Freude am vorgelegten Werk nicht trüben, sondern den verständigen Leser suchen, der durch den Gehalt des Gebotenen und die reiche Fülle der berührten Gesichtspunkte für alle Mühe des Eindringens belohnt werden wird.

Jadajim. Text, Übersetzung und Erklärung von Gerhard Lisowsky, Berlin. Verlag A. Töpelmann, Berlin 1956. VI und 97 Seiten, geheftet DM 18.—.

Jadajim (Hände), der 11. Traktat der 6. Ordnung, der sogenannte Seder Toharot, liegt nun in gelehrter Sorgfalt von Gerhard Lisowsky bearbeitet, als ein Teilstück der von G. Beer in Heidelberg und O. Holtzmann in Gießen 1912 begründeten

und heute von Rengstorff in Münster und von Rost in Berlin herausgegebenen Gießener Mischna, vor. Alle zu demselben Seder gehörigen Traktate werden später zusammen in Buchform erhältlich sein, so daß die Mischna nach ihrem Abschluß als ein wertvolles Hilfsmittel zum Talmudstudium jedem in handlichen Bänden bereitliegt, der mit dem ältesten Christentum beschäftigt ist. Wer sich durch Strack-Billerbecks Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, zu dem jüngst als 5. Band ein Rabbinischer Index (München 1956) getreten ist, anregen läßt, wird gerne nach den Einzelleieferungen des umfassenden Editions-werkes greifen. Zum vorliegenden Traktat, mit dem Thema des Händewaschens, hat der biblische Forscher nicht nur aus seiner Kenntnis der alttestamentlichen Tora, sondern auch aus der neutestamentlichen Fragestellung zu Rein-Unrein in der synoptischen, lukanischen und paulinischen Literatur eine unmittelbare Beziehung. Dazu entstammen die 16 im Traktat genannten Rabbinen der 1. bis 3. Generation der Tannaiten. Der zeitgeschichtliche Rahmen umfaßt also auch die für die erste Christenheit wichtigen Ereignisse der Zerstörung des Tempels und des Aufstandes eines Bar Kochba. Die Komposition des vorliegenden Traktates zeigt eine klare Gliederung. Der erste Teil (Kp. 1 und 2) handelt von der Waschung der Hände, deren Voraussetzung und Technik und von Fragen, die bei der Waschung unreiner Hände entstehen. Der zweite Teil (Kp. 3) spricht über Reinheit und Unreinheit der Hände und stellt dazu die Ansichten der Rabbinen antithetisch gegenüber. Ein dritter bildet einen Anhang verschiedenen Inhalts. Seiten 24 bis 81 legen im aufgeschlagenen Buch je auf der linken Seite den vokali-sierten, neuhebräischen Text und je auf der rechten Seite die deutsche Überset-zung vor. Der Kommentar liegt in Form von erklärenden Einzelbemerkungen auf jeder Text- und Übersetzungsseite unter dem Strich und beansprucht den meisten Raum. Sehr lobenswert ist die Verwendung eines gut lesbaren Schriftsatzes in normaler Größe für alle Teile. Überhaupt beweist die Ausgabe einmal mehr den hohen Stand deutscher Buchdruckerkunst. Wertvolle Beigaben als Einführung und Anhang bereichern die Edition. Die Schriftzitate werden in ihrem Verhältnis zur Massora untersucht, und die textkritische Arbeit wird im Zusammenhang vor-gelegt. Begrüßenswert ist auch das Verzeichnis der Abkürzungen und Umschriften sämtlicher Mischnatraktate. Wenn es auch richtig ist in Textausgaben die zitierte Literatur aufs Wichtigste zu beschränken, so ist das vorliegende Verzeichnis doch zu dürftig ausgefallen. In Ergänzung desselben möge einiges hier Erwähnung finden. Von der älteren Literatur fehlen Wilhelm Bacher, *Die Agada der Tannaiten* 1903, und J. Abrahams, *Studies in Pharisaism*, 1924, oder R. T. Herford, *The Pharisees*, New York 1924, besonders aber G. F. Moore, *Judaism in the first Centuries of Christian Era*, Cambridge 1927 ff. Aus jüngster Zeit wären hilfreich: Die Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer, von Chr. Burchard (ZAW Beih. 76, Berlin 1957), besonders auch Kurt Schuberts *Religion des nach-biblischen Judentums*, Wien/Freiburg 1955, und die Basler Phil.-I-Dissertation von Rudolf Mach über den Zaddik in Talmud und Midrasch (1952). Die religions-geschichtlichen Untersuchungen des heute wohl besten Kenners des Judentums, H. J. Schoep's, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, sollten auch hier nicht übergangen werden.

Victor Hasler

Theologische Preisfrage

Der Vorstand der Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst schreibt die folgende Preisfrage aus:

«Eine kritische Untersuchung der verschiedenen Methoden zur Wertbestimmung der Dogmatik.»

Die Arbeiten müssen bis zum 1. Mai 1960 eingereicht sein. Alle näheren Auskünfte erteilt der Schriftführer der Gesellschaft, Dr. A. H. Haentjens, Heemstede (Holland), Heemsteedse Dreef 97.